



ORFEO Y EL PLAGIO DE LA FILOSOFÍA HEBREA: CITAS ÓRFICAS EN *STROMATA* 5. 14 DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Laura Pérez [Universidad Nacional de La Pampa]

Resumen: En el capítulo 14 del Libro 5 de *Stromata*, Clemente presenta una profusión de citas de autores griegos con el objeto de comprobar el plagio griego de la filosofía hebrea. Entre los numerosos escritores citados, el alejandrino transmite una gran cantidad de versos que atribuye al poeta Orfeo. En este trabajo, analizaremos los poemas órficos que utiliza y las interpretaciones que les asigna, a fin de examinar sus diversos usos de los escritos órficos –y de los textos griegos en general–. Intentaremos dilucidar los modos de apropiación y reelaboración de las ideas órficas en un autor cristiano en el que confluyen las preocupaciones específicamente teológicas con intenciones de carácter apologetico.

Palabras clave: Clemente - Alejandría - plagio - Orfeo - orfismo.

Orpheus and plagiarism of Jewish philosophy: Orphic quotes in Stromata 5. 14 by Clement of Alexandria

Abstract: In chapter 14 of book 5 of the *Stromateis*, Clement presents profusion of quotations of Greek authors in order to prove Greek plagiarism from Hebrew philosophy. Among several writers quoted, the Alexandrian transmits many verses that he attributes to the poet Orpheus. In this article, we will analyze the orphic poems he utilizes and the interpretations that he assigns to them, in order to examine his diverse uses of orphic writings and of Greek texts in general. We will attempt to elucidate the ways of appropriation and of reworking of orphic ideas in a Christian author in which specifically theological concerns converge with intentions of apologetic character.

Key words: Clement - Alexandria - plagiarism - Orpheus - orphism.

Clemente de Alejandría es uno de los primeros cristianos que se apropia de la cultura y la filosofía griegas y las reelabora para integrarlas en la conformación del sistema ideológico del cristianismo. No obstante, a pesar de que la utilización y aprovechamiento de lo helénico resultan evidentes, a lo largo de su obra Clemente manifiesta posiciones divergentes hacia los filósofos y los poetas griegos, que no siempre implican una valoración positiva. Estas expresiones deben comprenderse en el marco apologetico de los escritos clementinos, pues constituyen estrategias diversas de justificación y validación de su uso de la tradición helénica frente a grupos que, dentro del mismo cristianismo, evitaban toda referencia al acervo cultural helénico y experimentaban sentimientos de suspicacia y hasta de firme resistencia

frente la mezcla de elementos ‘paganos’ en el pensamiento cristiano¹.

En el capítulo 14 del Libro 5 de *Stromata*, Clemente presenta una profusión de citas de autores griegos con el objeto, según afirma en las primeras líneas, de “añadir más evidencia y presentar ya el plagio griego de la filosofía de los bárbaros” (5. 14. 89. 1)². Entre los numerosos escritores citados, el alejandrino transmite una gran cantidad de versos que atribuye al poeta Orfeo. En este trabajo, analizaremos los poemas órficos que utiliza y las interpretaciones que les asigna, a fin de examinar sus diversos usos de los escritos órficos –y de los textos griegos en general–. Presentaremos los poemas órficos citados por Clemente, referiremos brevemente cuál era su sentido original y el lugar que ocupaban en el marco de la tradición religiosa del orfismo e indagaremos qué elementos toma el alejandrino de estos poemas y qué tratamiento reciben para poder ser incluidos en su razonamiento. Intentaremos dilucidar los modos de apropiación y reelaboración de las ideas órficas en un autor cristiano en el que confluyen las preocupaciones específicamente teológicas con intenciones de carácter apoloético que implican el intento de demarcación de un ámbito exclusivo para el cristianismo entre las variadas

corrientes de pensamiento coexistentes –paganismo, judaísmo, gnosticismo, escuelas filosóficas griegas–. ¶

Los poemas órficos de tendencia henoteísta

El capítulo de *Stromata* que analizamos persigue el objetivo fundamental de demostrar que las ideas griegas coincidentes con nociones cristianas se deben a un proceso de plagio de la filosofía hebrea –expuesta por primera vez en los textos de Moisés– por parte de los filósofos y poetas griegos. En concordancia con este interés, los textos citados por Clemente son aquellos que expresan teorías acerca de la divinidad similares o convergentes con las nociones cristianas. Por este motivo, los fragmentos de poemas órficos incluidos en esta sección corresponden a aquellos escritos donde se advierte de modo más claro y manifiesto la tendencia órfica hacia una concepción monista o unitaria de la divinidad. De hecho, la inclinación hacia la unificación de las plurales entidades divinas del politeísmo griego que se expresa en las imágenes poéticas de las teogonías e himnos órficos constituye uno de los elementos más novedosos del orfismo con respecto a la religión griega tradicional³. Es evidente, no obstante,

1 Sobre Clemente y la filosofía, cfr. CAMELOT (1931), DE FAYE (1906: 127ss.), CHADWICK (2002: 8; 31ss.).

2 Las traducciones de fragmentos de Clemente son más y directas del griego. Utilizo la edición de MERINO RODRÍGUEZ (1996-2008).

3 En los textos órficos se desarrollan las dos vías que, según ATHANASSIADI y FREDE (1999: 8), permiten el acercamiento a una visión unitaria de la divinidad que, sin embargo, no resulte incompatible con la creencia en una pluralidad de seres divinos:

que no puede considerarse al orfismo monoteísta; en todo caso, como afirma HERRERO (2007: 297), puede hablarse en el caso órfico de heno-teísmo, término que, según explica VERSNEL (1990: 35), fue creado a partir de la expresión εἷς ὁ θεός, “uno es dios”, hallada en inscripciones, papiros, amuletos y textos literarios. El sentido de la frase, según el autor, no implica que no existe otro dios más que este –interpretación que denotaría un verdadero monoteísmo– sino que no hay otro dios como este. Por lo tanto, no conlleva el rechazo y negación de otros dioses, sino la devoción a un único dios por sobre todos los demás.

Los versos de Orfeo citados en el capítulo 14 del libro 5 de *Stromata* provienen de diferentes poemas y han sido libremente seleccionados y dispuestos por Clemente, sin que pueda percibirse un criterio específico de organización. Un primer verso órfico, cuya procedencia desconocemos, aparece citado en *Stromata* 5. 14. 116. 2. Más adelante, entre los párrafos 122. 2 y 128. 3, Clemente introduce en forma continua nueve citas de fragmentos órficos. En el 122. 2 el alejandrino transcribe

dos versos del *Himno a Zeus* órfico; en 123. 1 incluye cuatro versos provenientes del poema conocido como *Testamento de Orfeo*, del cual cita seis versos más en 123. 2 y otros diez en 124. 1. Estas líneas provienen de dos versiones diferentes del *Testamento*, que Clemente recorta y selecciona a voluntad. En 125. 1-3 se incluyen dieciocho versos de un himno de Orfeo dirigido a un dios supremo –muy probablemente Zeus–, poema que solo Clemente ha transmitido. Del mismo escrito se incorporan tres versos más en el párrafo siguiente (126. 1). En 126. 5 son citados dos versos más del *Testamento*, y del mismo poema otras dos líneas son transcritas en 127. 2. En 128. 1 Clemente incluye tres versos del *Himno a Zeus*. Finalmente, varios párrafos más adelante, en 133. 2, Clemente introduce como última cita órfica en este capítulo un verso del *Testamento*, el que expresa con mayor fuerza la afirmación exclusivista de la existencia de un único Dios.

El *Himno a Zeus* citado por Clemente en *Stromata* 5, 14 constituye un claro exponente de la tendencia al monismo por la vía de la jerarquización y asignación de una primacía excepcional a un único Dios. Se trata de un escrito del que han llegado a nosotros cuatro versiones⁴: a) un poema de cuatro versos incluido en la teogonía del Papiro de Derveni, de alrededor del siglo V a.C.; b) una segunda versión de siete versos conservada en el tratado pseudo-aristotélico *De Mundo* (401a.

a) el principio de *polyonymía* (πολυωνυμία): un único dios –o principio inefable de todas las cosas– es adorado bajo distintos nombres y a través de las variadas formas culturales sancionadas por la tradición; b) una jerarquización en que las diversas divinidades que integran la religión politeísta se encuentran subordinadas a un dios supremo y, en consecuencia, se consideran meros ejecutores o manifestaciones de esta voluntad superior más que fuerzas o principios independientes.

4 Seguimos para la reconstrucción de las distintas versiones a BERNABÉ (2010).

27) pero que se considera anterior al siglo IV a.C. porque Platón alude a ella en un pasaje de las *Leyes* (715e); c) la forma más extensa del poema, que alcanza treinta versos, inserta en la teogonía de las *Rapsodias*, elaborada en época helenística, alrededor del siglo I a. C.⁵; d) seis versos hallados en un papiro florentino (*Papiro de la Sociedad Italiana*, XV 1476) publicado en 2005.

Como muestran las dos versiones incluidas en las teogonías, el *Himno* estaba relacionado con un pasaje teogónico que constituye un intento, paralelo al de la filosofía presocrática, de responder al problema de la unidad y la multiplicidad. En la teogonía de Derveni, Zeus, luego de haber destronado a Crono, ingiere el falo de Urano y ‘gesta’ al cosmos entero en su interior, de modo que “llegó a ser lo único” (μοῦνος ἔγεντο) (col. xvi). En las *Rapsodias*, lo mismo sucede mediante la ingestión del dios primigenio Fanes. La noción de que Zeus constituye la unidad que contiene todo en su interior aparece reflejada en el *Himno*. La primera versión lo presenta como “nacido el primero” (πρῶτος γένητο) y “el último” (ὑστάτος) –es decir, es el último en las generaciones de dioses, pero luego de recrearlos a todos, pasa a ser el primero–, y como “cabeza” (κεφαλή) y “centro” (μέσσα). En tanto modelador o artesano del mundo –pues por él “todo ha sido dispuesto”, ἐκ πάντα τέτυκται (col. xvii)–, es quien domina el destino y el

primer soberano (βασιλεύς, ἀρχὸς) del cosmos. Las versiones posteriores presentan adiciones de neto corte estoico, pues tienden a otorgar cada vez mayor énfasis a concepciones e imágenes panteístas. La última versión reformula la idea de que el dios es “cabeza y centro” mediante el verso que declara a Zeus “principio, centro y fin”. Las versiones del *De mundo* y de las *Rapsodias* se cierran con dos versos “de transición” (BERNABÉ 2010: 77) que permitirían retomar el relato teogónico mediante una alusión a la contención de todas las cosas dentro de Zeus y a su nueva creación.

Otro poema órfico profusamente citado por Clemente en la sección de *Stromata* que nos ocupa es el conocido como *Testamento de Orfeo*⁶. Se trata de un texto pseudoepigráfico de origen judío⁷ que sigue muy de cerca, tanto en el lenguaje y la forma literaria como en el contenido, el modelo de un ἱερὸς λόγος (discurso sagrado) órfico. En él Orfeo se dirige a Museo

6 Para un análisis detallado de este texto, cfr. RIEDWEG (2008) y SFAMENI GASPARRO (2010).

7 Los judíos alejandrinos se valieron de formas textuales y conceptuales ya aceptadas y reconocidas en el medio ambiente pagano como modo de acceder a un público no judío y de hacer comprender sus propias doctrinas y prácticas. Por su parte, la flexibilidad de los escritos que conforman la tradición órfica –que fueron continuamente reelaborados e incorporaron en su transcurso variaciones considerables, aunque tendiendo a mantener un fondo ideológico común– facilitó la utilización de la figura de Orfeo, con toda su autoridad poética y religiosa, para dar prestigio o avalar otras tradiciones.

5 El poema se encuentra citado en la obra de Porfirio Περὶ ἀγαλμάτων, 3.6.

para retractarse del politeísmo que en el pasado había sostenido y revelar la verdadera naturaleza de Dios. El texto, por lo tanto, reproduce muchas ideas e imágenes órficas de gran antigüedad, aunque las combina con concepciones típicamente judías. Pueden distinguirse dos versiones del *Testamento*⁸: un original más breve, de aproximadamente 21 versos, y una expansión de este poema que alcanza alrededor de 41 versos⁹. Ambas conservan una estructura que imita la de los poemas utilizados en los rituales órficos: la apertura consiste en una frase tradicional que excluía a los profanos (los no iniciados, βέβηλοι); sigue una apelación directa al interlocutor para que se disponga a escuchar y a aceptar la instrucción. Luego, se revela la enseñanza secreta que, si en los textos de los misterios consistía en los mitos y sus interpretaciones alegóricas, en el

poema que nos ocupa se refiere a la naturaleza divina: la unidad de Dios y su soberanía sobre el cosmos, su invisibilidad para los mortales y su omnipresencia en el mundo por Él creado, con claros tintes inmanentistas. En esta sección, la versión ampliada contiene adiciones que aumentan la orientación judía: la divinidad adquiere una esencia más espiritual, a la vez que se introducen alusiones a personajes bíblicos como Abraham y Moisés. Los versos finales exhortan a guardar el secreto del conocimiento allí revelado.

Finalmente, se encuentran citados en el capítulo de Clemente otros textos órficos de los que desconocemos su procedencia, pues el alejandrino es el único autor que los ha conservado. Se trata de un verso suelto (*Stromata*, 5. 14. 116. 2) y de un himno (5. 14. 125. 1-126. 1) de temática muy semejante a los dos poemas ya comentados: presenta una alabanza a la superioridad divina de Zeus –si bien, llamativamente, no se nombra a Zeus en todo el poema– y reaparecen en él las ideas de un dios soberano del cosmos y del destino, que con su voluntad gobierna todo y regula los fenómenos naturales y las estaciones. ¶

Clemente y sus usos del henoteísmo órfico

Las citas incluidas por Clemente en el capítulo 14 del libro 5 de *Stromata*, como ya hemos señalado, se utilizan con el fin de presentar las coincidencias entre las ideas griegas y las hebreas como fruto del

8 El *Testamento de Orfeo* ha sido frecuentemente citado por los apologistas judíos y cristianos, en versiones con variantes y de diversa cantidad de versos. Ello ha suscitado discusiones entre los investigadores respecto al número de recensiones que se postulan: HOLLADAY (1998: 192) propone cuatro, mientras que RIEDWEG (2008) las reduce a dos. Seguimos aquí la teoría propuesta por este último autor y tomamos su reconstrucción de ambas versiones (pp. 382-384 y 387-389) para nuestro análisis.

9 El testimonio de Aristóbulo (Fr. 4, DENIS), transmitido por Eusebio (*Praeparatio Evangelica*, 13. 12. 4.), constituye la referencia más temprana a este texto, que se presenta ya en su versión ampliada. La forma breve del poema ha sido conservada de manera más completa en dos obras atribuidas al Pseudo-Justino, *De monarchia* (104e-105b, OTTO) y *Cohortatio ad gentiles* (15c-16a, OTTO).

plagio de los griegos a partir de las Escrituras bíblicas. La justificación de este postulado ya había sido explicada por el alejandrino: en el libro I de *Stromata* Clemente expone la historia de la filosofía griega y la cronología de la sabiduría hebrea con el propósito de demostrar que esta última es más antigua –y, en consecuencia, más verdadera– y que los sabios griegos han sustraído muchas de sus nociones de Moisés y los profetas judíos. En este contexto, Orfeo es mencionado varias veces entre los sabios más antiguos de Grecia: “Dicen los griegos que después de Orfeo, Lino y los más antiguos poetas de su pueblo, los primeros en ser admirados por su sabiduría [fueron] los llamados Siete Sabios” (1. 14. 59. 1); poco después, Orfeo es mencionado entre los “filósofos y sabios más antiguos de Grecia” (1. 15. 66. 1). Estas referencias indican que Clemente ubica a Orfeo, por un lado, como un personaje de gran antigüedad y, por otro, como portador de una enorme sabiduría y erudición; de hecho, frente a las caracterizaciones más tradicionales que lo calificaban como cantor y poeta, el personaje es aludido en *Stromata* como sabio, filósofo e incluso teólogo¹⁰. Sin embargo, la antigüedad de Orfeo queda opacada frente a la de Moisés, que vivió muchos años antes que él, como demuestra Clemente a través

de extensas listas cronológicas, que funcionan como pruebas fehacientes de que “Moisés es más antiguo que la mayor parte de los dioses griegos, no solo que los sabios y poetas mencionados. Y él no es el único, sino que también la Sibila es más antigua que Orfeo” (1. 21. 107. 6-108. 1). Luego de esta conclusión, Clemente puede postular, continuando un argumento del judaísmo helenizado¹¹, que los filósofos griegos fueron influenciados por la sabiduría de Moisés y los demás profetas o, como acusación mucho más agresiva, directamente plagieron o robaron sus ideas más relevantes de los hebreos.

Ya demostrada la prioridad de los sabios hebreos, el método adoptado por Clemente para evidenciar “el pla-

10 Las dos primeras denominaciones (σοφός, φιλόσοφος) ya las hemos citado de *Stromata*, 1. 15. 66. 1; con el término “teólogo” (θεολόγος) califica Clemente a Orfeo en *Stromata*, 5. 12. 78. 4.

11 Clemente explícitamente se incluye en la tradición judeo-helenística en relación al postulado de la prioridad cronológica de la sabiduría hebrea, de la que la filosofía griega habría recibido influjo. Clemente afirma que Filón y Aristóbulo, además de otros muchos que no menciona, han demostrado que el pueblo más antiguo de todos es el judío (*Stromata*, 1. 15. 72. 4) e incluye citas directas de Aristóbulo en las que el autor judío declara que los griegos han copiado sus doctrinas de los hebreos, cfr. *Stromata*, 1. 22. 150. 1-4 y 5. 14. 97. 7. Este precedente adquiere mayor importancia aún en relación al uso de Orfeo como exponente de ideas tomadas de los hebreos si tenemos en cuenta que Aristóbulo constituye el testimonio más antiguo en que se cita el *Testamento de Orfeo* para afirmar que “lo que celebran los mencionados poetas [Orfeo y Arato] bajo las denominaciones de Zeus o Júpiter se debe atribuir, según la mente de los mismos, a Dios. Con lo que dicen lo mismo que nosotros” (Aristóbulo, Fr. 4, DENIS; trad. MARTÍN 1982: 76).

gio (κλοπή) griego de la filosofía de los bárbaros” (5. 14. 89. 1) en *Stromata* 5, 14 consiste en presentar citas de filósofos y poetas helenos en comparación con fragmentos tomados de diversos libros bíblicos, de los cuales considera que aquellos son una copia directa. De acuerdo a la calificación de ‘teólogo’ que aplica a Orfeo, todas las citas órficas se incluyen en un fragmento dedicado a la discusión de cuestiones teológicas, tales como la concepción de la divinidad, la necesidad de acercamiento a Dios para la salvación, la escatología. El extenso fragmento comprendido entre los párrafos 123 y 128 del quinto libro de *Stromata* contiene la mayor cantidad de citas órficas a partir de las cuales se discuten estos temas. Así, la primera cita incluida en esta sección se presenta como muestra de la ratificación, desde el campo pagano, de las nociones de la omnisciencia y la justicia divina, a la que nada escapa ni pasa inadvertido. Este tema comienza a tratarlo Clemente en *Stromata* 5. 14. 119. 1, donde incluye una cita de Isaías 1, 16 que exhorta a los fieles a permanecer limpios y a quitar las maldades del alma; poco después completa esta demanda de pureza moral con un versículo de Jeremías 23, 24 sobre la imposibilidad de que las malas acciones pasen desapercibidas a los ojos de Dios (5. 14. 119. 3). Luego de citas de Menandro, del cómico Dífilo y de un poeta trágico, Clemente introduce dos versos de “los órficos” donde se encuentran “cosas parecidas a estas”. Las dos líneas de Orfeo pertenecen al *Himno a Zeus*; son los versos finales

que sirven de transición entre el himno y la continuación del relato teogónico: “Pues ocultándolos a todos, los traje de nuevo a la alegre luz / desde su sagrado corazón, cumpliendo [cosas] extraordinarias” (5. 14. 122. 2). El sentido original de estas líneas remite a la recreación del mundo y de los dioses por Zeus, que los incorpora primero a sí mismo y más tarde vuelve a gestarlos o darlos a luz (en la teogonía del Papiro de Derveni esto sucedía luego de la ingestión del falo de Urano; en las *Rapsodias*, después de devorar a Fanes). Este fragmento, aislado de su contexto original e inserto en un pasaje sobre la justicia divina a la que nada escapa y sobre los castigos o recompensas que recibirá el alma después de la muerte, adquiere un sentido escatológico que le era ajeno: “Si pasáramos la vida piadosos y honrados, [seríamos] felices aquí y más felices después de la partida de aquí, no teniendo la felicidad por algún tiempo, sino pudiendo descansar en la eternidad” (5. 14. 122. 3). Clemente no refiere en ninguna parte de su obra los sucesos teogónicos a que hacen referencia los versos órficos citados, por lo que no podemos saber si no los conocía o si reinterpretó deliberadamente el fragmento¹², pero, cualquiera sea el

12 Cfr. HERRERO (2007: 172), quien comenta respecto del episodio teogónico al que aluden los versos: “es muy posible que Clemente no lo conozca o lo juzgue lo bastante marginal como para poder cambiar el significado sin perturbar a sus lectores”. De hecho, lo más probable es que la fuente de Clemente no sea la teogonía de las *Rapsodias*; HERRERO (p. 171 ss.) propone como fuente una antología para uso apologético. Tampoco debería

caso, el cambio de sentido que sufren los versos es evidente. Debe notarse, de igual modo, que la temática escatológica que atribuye a estos versos, si bien no concuerda con el significado que tendrían en su contexto original, resulta creíble pues la imagen más generalizada del orfismo en la época de Clemente era la de un culto basado en rituales de carácter místico e iniciático orientados a la obtención de la bienaventuranza *post-mortem*.

En relación al mismo tema de la justicia divina que retribuirá a quienes han vivido piadosamente, unas líneas más abajo Clemente inserta cuatro versos de la versión breve del *Testamento de Orfeo*: “Después de contemplar al divino logos, permanece cerca de él, / encauzando el hueco espiritual del corazón. Pon firme el pie / sobre el sendero y al mismo tiempo contempla al único señor inmortal / del cosmos” (5. 14. 123. 1). Estos son los versos de tono más claramente exhortativos del *Testamento*, aquellos donde el antiguo fundador de cultos místicos incita a Museo a dirigir su pensamiento hacia el único soberano del cosmos, luego de haber abandonado sus creencias anteriores. En efecto, en el contexto del poema completo, los versos citados por Clemente se insertaban en la sección dirigida a predisponer favorablemente al destinatario para oír la enseñanza que le sería transmitida a

continuación; esta buena disposición hacia la instrucción sobre la unidad divina implica la desvinculación y alejamiento de las anteriores creencias politeístas, como muestran los versos que preceden inmediatamente a este segmento en las dos versiones del *Testamento*: “Tú escucha, Museo, nacido de la luminosa luna, / pues diré verdad, para que lo que antes era evidente en tu corazón / no te prive de un destino agradable”. De hecho, Clemente había citado completo este fragmento del *Testamento* en su *Protréptico* (7. 74. 4), donde había presentado a Orfeo como el máximo exponente del paganismo griego convertido, al final de su vida, al monoteísmo. Los intereses preeminentemente apologéticos y de incitación a la conversión habían guiado este uso del poema pseudo-órfico. En la sección de *Stromata* que analizamos, en cambio, el interés apologético aparece mucho más imbricado con las preocupaciones de índole doctrinal o teológica¹³. Por

13 En *Protréptico* (caps. 1 y 2), Clemente configura una imagen negativa de Orfeo en tanto el principal introductor de los misterios en Grecia y representante central del politeísmo griego. Más tarde (cap. 7), el alejandrino afirma que Orfeo se ha convertido al monoteísmo y lo presenta como ejemplo del movimiento que deberían realizar todos los lectores paganos del *Protréptico*: convencerse de la verdad cristiana y adoptar esta fe nueva. Cita como prueba de esta transformación los primeros diez versos del *Testamento*, es decir, los de mayor intención exhortativa. En cambio, en *Stromata* el alejandrino ni siquiera alude a una posible conversión de Orfeo, porque su objetivo es mostrar que los mismos paganos, sin reconocerlo, tomaron sus ideas más importantes de las Escrituras bíblicas que forman la base

descartarse la posibilidad de que la versión prerrapsódica que, según el mismo autor (p. 173), utiliza el alejandrino poco después (*Stromata*, 5. 14. 128. 3), contuviera también estos versos de transición.

ello, estos versos exhortativos de Orfeo se aíslan de su contexto original y, en vez de entenderse como una incitación a la conversión, son interpretados como una afirmación de carácter ético-religioso: si la justicia divina observa todos los actos de los hombres, no solo es necesario mantener un recto comportamiento moral adecuado a las leyes divinas, sino también dirigir el pensamiento a Dios y mantener firme la fe, pues ambos aspectos son las dos vías necesarias y complementarias de acercamiento a Dios.

Luego de estos versos de tono moralizante que respondían al tema escatológico del juicio divino, de inmediato introduce Clemente otros versos de Orfeo pero gira ahora su atención hacia la concepción de la divinidad que se expresa en el poeta griego, pues en su introducción a la cita comenta: “sobre Dios, dice que éste es invisible y que fue conocido por uno solo, único, de la raza de los caldeos, hablando o bien de Abraham, o bien de su hijo” (5. 14. 123. 2). A partir de este punto, las citas del alejandrino tenderán a enfatizar las ideas expresadas en los textos órficos acerca de la naturaleza de la divinidad, cuyos primeros dos atributos mencionados son la invisibilidad y la imposibilidad para el hombre de alcanzar su conocimiento. En el comentario introductorio a estos versos órficos,

del pensamiento cristiano. No se trata de que Orfeo haya tomado estas ideas luego de su conversión, sino de que el poeta pagano, entre los muchos errores de su ideología, reconoció algunas verdades afirmadas por los hebreos y las reprodujo –copió, robó– en sus propios textos.

tomados ahora de la versión extensa del *Testamento*, Clemente da cuenta de su conocimiento de los contenidos del poema completo, pues los versos previos a los efectivamente citados se centraban en la dificultad de ver a Dios: “Pues no podría ver al soberano uno de los hombres mortales” excepto el “único retoño de de la raza de los caldeos”, como afirma el primero de los versos incluidos por el alejandrino¹⁴. En esta cita, Clemente reproduce la sección del poema de más evidente contenido judaico, es decir, aquella donde resulta más obvio el carácter pseudo-epigráfico del texto. No obstante, el alejandrino no realiza ningún comentario ni expresa actitudes de sospecha o incredulidad. Simplemente afirma de modo categórico que el mismo Orfeo, ante la constatación de la invisibilidad divina, reconoció a un único hombre capaz de alcanzar esa visión: uno de los principales representantes de la sabiduría hebrea.

A continuación, Clemente cita los versos siguientes del *Testamento* –con excepción de uno intermedio– y los presenta como una paráfrasis¹⁵ de la frase de Isaías 66, 1, “el cielo [es] mi trono y la tierra escabel de mis pies” (5. 14. 124. 1):

14 Reproducimos la cita completa de Clemente: “Excepto un único retoño de la raza de los caldeos, / pues era conocedor del curso de la estrella, / del movimiento de la esfera alrededor de la tierra, / y cómo gira por igual según su propio eje / y conduce los vientos en torno al éter y al agua” (*Stromata*, 5. 14. 123. 2).

15 Mediante el participio παραφράζων, parafraseando (*Stromata*, 5. 14. 124. 1)

Él a su vez está apoyado sobre el gran cielo

en un trono de oro, la tierra es sosten para sus pies.

Tiene extendida la mano derecha hasta el extremo del océano.

La base de los montes se estremece en su interior por su fuerza

y no puede soportar su furia vehementemente, él es enteramente

celeste, realiza todas [las cosas] sobre la tierra

y tiene el principio, el medio y el fin.

De otro modo no me está permitido decir. Tiemblo en mis miembros con este pensamiento. Gobierna desde lo alto (*Stromata*, 5. 14. 124. 1)

En esta cita, el alejandrino elide dos versos que aluden a Moisés. Esta omisión resulta extraña luego de haber citado completos aquellos referidos a Abraham. Pero puede deberse, por un lado, a la centralidad que ocupan en esta sección las coincidencias de carácter teológico y, por otro, al hecho de que con la remisión a Abraham como el único hombre que ha conocido a Dios, Clemente ya ha dejado suficientemente asentado que Orfeo se subordina y desprende sus nociones verdaderas de la tradición hebrea, que no solo es más antigua sino que ha logrado conocimientos más acabados y profundos que cualquiera de los otros sabios pues ha alcanzado incluso la visión de Dios. De todos modos, más importante en relación con esta cita órfica en Clemente resulta la ambivalencia en la imagen de la divinidad que se manifiesta en

ella, pues junto a débiles afirmaciones de distanciamiento que tienden hacia una concepción trascendente a través de su ubicación en la altura –“Él es enteramente celeste”; “gobierna desde lo alto”–, el poema asigna a Dios claros tintes de inmanencia, en la afirmación órfica de que Él “tiene el principio, el medio y el fin”¹⁶ y en la descripción de un cuerpo divino que alcanza todos los confines del mundo: sentado en un trono sobre el cielo, sus pies apoyan sobre la tierra y su mano derecha se extiende y abarca el océano hasta sus límites¹⁷. Si bien es cierto que los versos citados guardan una notable similitud con las dos citas bíblicas con las que los parangona Clemente¹⁸ –semejanza producida probablemente en forma deliberada por el compositor del texto pseudo-epigráfico– es necesario notar

16 La noción inmanente de la divinidad que se expresa en esta frase se esclarece aún más cuando se la considera en relación a los versos que la acompañan en la que hemos presentado como cuarta versión del *Himno a Zeus*: “Zeus es todas las cosas, / él que hace aparecer todas las cosas en círculo, Zeus principio, centro y fin, / y Zeus todo lo puede, Zeus lo tiene todo él mismo en sí mismo” (cfr. BERNABÉ 2010: 93).

17 Cfr. SFAMENI GASPARRO (2010: 500): “*le diverse prospettive di un ‘dio cosmico’, che fonda la dialettica dei contrari, e del Dio personale biblico che sovrانamente domina gli eventi naturali e la storia umana, datore in maniera imperscrutabile per l’uomo di punizioni e di benefici, sembrano comporsi nella visione dell’autore*”.

18 La ya mencionada de Isaías 66, 1 e Isaías 63, 19-64, 1, “Si abrieras el cielo, el temor se apoderará de tus montes y los fundirá, como sobre un rostro la cera es derretida por el fuego” (*Stromata*, 5. 14. 124. 2).

que estas imágenes bíblicas no son las que mejor representan la concepción clementina de la divinidad, que se centra en la noción de su trascendencia respecto del mundo creado. En efecto, en una de sus frecuentes aseveraciones acerca de la inefabilidad e imposibilidad de comprensión o descripción de la divinidad, Clemente comenta que las imágenes bíblicas que remiten a nociones corpóreas para referirse a Dios son solo modos ‘simbólicos’ e imperfectos de hablar de aquello que no puede expresarse mediante el lenguaje: “Respecto de la forma, movimiento, posición, trono o lugar, derecha o izquierda del Padre del universo, no se debe pensar en absoluto aunque estas cosas estén escritas. (...) La causa primera ciertamente no [está] en un lugar, sino muy por encima del lugar, del tiempo, del nombre o del entendimiento” (*Stromata*, 5. 11. 71. 4-5)¹⁹.

En este sentido, puede afirmarse que en esta sección de la obra clementina, dirigida a demostrar el plagio griego de las Escrituras hebreas, el escritor cristiano se permite pasar por alto o desestimar ideas y conceptos que en otros lugares son firmemente rechazados por no coincidir con los trazos más importantes de su pensamiento teológico. Así, Clemente organiza sus citas órficas con el objeto de demostrar que Orfeo, al igual que los profetas

bíblicos, alabó a un único Dios omnipotente que gobierna toda su creación. Bajo la guía de este propósito central, el alejandrino descarta e intenta que pasen desapercibidas nociones que no se corresponden con sus propias ideas teológico-doctrinales. De hecho, en esta sección de *Stromata* Clemente no analiza en profundidad el sentido de las numerosas citas de autores paganos que introduce, simplemente coloca una detrás de otra las citas bíblicas y helénicas y las coteja en su significado aparente y más superficial, de modo de remarcar paralelismos evidentes, sin entrar en la consideración de detalles que podrían complicar la demostración de las similitudes alegadas como copia griega de conceptos judeo-cristianos.

Lo mismo puede afirmarse respecto de otra cita órfica que el alejandrino introduce unos párrafos más adelante. Luego de citar al cómico Filemón para demostrar que “rechaza bien la idolatría” (5. 14. 128. 1), agrega en el mismo sentido una cita de Sófocles y tres versos de Orfeo provenientes del *Himno a Zeus* inserto en la teogonía de las *Rapsodias*²⁰: “Una sola fuerza, una sola divinidad existe, grande, que ilumina el cielo, / uno solo ha creado todas las cosas, en él gira en círculo todo, / el fuego, el agua, la tierra’ y lo que sigue a esto” (5. 14. 128. 3). La intención de Clemente aquí es demos-

19 Esta idea reaparece en otros lugares de la obra clementina; cfr. por ejemplo *Stromata*, 2. 2. 6. 1-4. El alejandrino asigna a Dios –la causa primera– una naturaleza claramente trascendente (cfr. *Stromata*, 5. 12. 81. 3-82. 4); cfr. OSBORN (1957: 25 ss.) sobre el concepto clementino de Dios.

20 Aunque presenta algunas variantes que permiten a HERRERO (2007: 173) conjeturar que el alejandrino conocía en forma independiente una versión del poema prerapsódica, que luego el compilador habría insertado, con ciertas modificaciones, en las *Rapsodias*.

trar que los mismos paganos, inmersos en un ambiente idolátrico y politeísta, reconocieron la existencia de un único Dios, creador y omnipotente. Sin embargo, el alejandrino desatiende o trata con indiferencia una sección del poema de claro corte inmanentista y panteísta, pues los últimos versos indican que esa divinidad única contiene en su interior todos los elementos del mundo material. Aquí resulta evidente que su objetivo no es analizar a fondo el sentido de los versos, sino simplemente enfatizar las coincidencias; pasa por alto, entonces, los aspectos divergentes. Esta actitud puede relacionarse con el contexto en que escribe el alejandrino, aún muy permeado por las necesidades apologéticas y en pleno proceso de formación y fluctuación de las doctrinas cristianas, que todavía no habían sido establecidas en forma definitiva en algunos campos. Ello se pone de manifiesto si comparamos la poca importancia que asigna Clemente a estas referencias a la inmanencia divina con el firme rechazo de escritores cristianos posteriores; como explica HERRERO (2007: 292), “un siglo más tarde, la urgencia apologética es menor y mayor el refinamiento de la teología cristiana. Por eso encontramos en Eusebio, Gregorio y Lactancio protestas contra las expresiones de inmanencia que encuentran en los poemas órficos”.

En otros momentos, sin embargo, Clemente no se limita a desestimar o pasar por alto ciertos contenidos de los fragmentos citados, sino que directamente altera su significado, pues los

presenta como equivalentes a citas bíblicas que expresan otras ideas ajenas a los textos paganos con los que las parangona. Ya analizamos dos ejemplos de este tipo de manipulación al examinar el uso clementino de los versos “de transición” del *Himno a Zeus* y de las líneas exhortativas del *Testamento*. De igual modo, en *Stromata* 5. 14. 127. 2, Clemente cita dos versos del *Testamento* casi idénticos a los incluidos en el fragmento más extenso citado antes (en *Stromata* 5. 14. 124. 1): “Extendió por todas partes la mano derecha, hasta el límite / del océano; y la tierra está fija bajo sus pies”. Inmediatamente los compara con una cita bíblica, ya que su objetivo es demostrar que las ideas expresadas en ellos “fueron tomadas de modo manifiesto” de las palabras de Isaías 10, 14: “El señor salvará las ciudades pobladas y cubrirá con la mano toda la tierra habitable, como un nido” (5. 14. 127. 3). La noción panteísta de un Dios cuya mano está en el océano y sus pies en la tierra, se acepta aquí porque la cita bíblica permite interpretarla de modo distinto: el poder de Dios abarca al mundo entero y su justicia y protección alcanzan todos los confines del cosmos. Prevalece en este caso una estrategia de adecuación de los textos órficos a sus paralelos bíblicos²¹, con los que se busca enfatizar

21 La adecuación del texto para demostrar la coincidencia no se aplica solo al texto órfico, sino que aquí sufre modificaciones incluso la cita bíblica. Clemente, además de transformar la primera persona de la voz divina por una tercera persona introducida por el sujeto “el Señor” (ὁ κύριος), reemplaza el verbo σείω (temblar) de Isaías 10,

las similitudes más evidentes, como sucede aquí con la imagen de la mano de la divinidad que puede abarcar todo el universo.

Una reinterpretación semejante del sentido de los textos órficos introduce Clemente en su cita de dos versos de la versión breve del *Testamento*: “Él produce para los mortales el mal [a partir] del bien, / la guerra espantosa y los dolores lacrimosos” (*Stromata*, 5. 14. 126. 5). Estas líneas son asimiladas a la frase bíblica de Deuteronomio 32, 39: “Vean, vean que soy yo, y no hay otro Dios excepto yo. Yo condenaré y haré vivir, yo mataré y curaré, pues no hay quien se aparte de mis manos” (*Stromata*, 5. 14. 126. 4). La frase proviene de un cántico de Moisés en el que se exalta el poder soberano del único Dios, que castiga a su pueblo cuando se aparta de Él para adorar a otros ídolos. En consecuencia, si las ideas órficas reproducen las palabras bíbli-

cas, hacen referencia a los castigos y condenas divinas de los pecadores y no implican, como podría interpretarse en una primera aproximación, que Dios sea el origen de los bienes y los males de los hombres, idea que difícilmente podría ser defendida por Clemente²². El cambio de sentido se produce a través de la aproximación y asimilación de la frase órfica al contexto bíblico de las palabras mosaicas, y es provocado en forma intencional por Clemente, que juega continuamente con la yuxtaposición de textos bíblicos y paganos.

A pesar de estas evidentes reinterpretaciones y adaptaciones del significado de los escritos órficos que encontramos en el texto clementino, el autor señala los problemas que pueden surgir de una mala comprensión de las ideas expresadas en ellos. En efecto, en el centro de la sección que aquí analizamos, Clemente cita un extenso poema órfico²³ que alaba a un

13 por σῶζω (salvar), con lo que la frase original de Isaías, incluida en un contexto de amenazas proféticas hacia los pueblos que se han apartado de Dios, refiere a los castigos que la cólera divina descargará sobre ellos: “Haré temblar las ciudades habitadas y tomaré con mi mano todo el universo como un nido”. Tal vez se trate de un error de Clemente, que muchas veces cita de memoria (cfr. VAN DEN HOEK 1996: 224), pero resulta llamativo que en otro lugar (*Protréptico*, 8. 79. 6) nuestro autor cita el mismo texto bíblico sin reemplazar el verbo. Por otra parte, la modificación en la frase bíblica le permite reinterpretar los versos órficos en una dirección aceptable en el marco de las ideas cristianas: las imágenes cósmicas del poema órfico no indicarían la inmanencia de Dios sino la comprensión de su omnipotencia.

22 OSBORN (1957: 70) recalca la importancia que comporta el problema del mal en época de Clemente: “two things (...) intensified the problem of evil for Clement, the tragedy of Christian martyrdom and the challenge of gnostic dualism”. En este sentido, las afirmaciones de Clemente respecto de la imposibilidad de que Dios sea el origen del mal son categóricas: “Dios no sería en absoluto el responsable de nuestros males puesto que la voluntad y el deseo son el origen de los pecados” (*Stromata*, 1. 17. 84. 1-2).

23 Desconocemos la procedencia de este poema, pues Clemente es nuestro único testimonio. Si bien KERN (1922: 265) postulaba que el himno (Fr. 248) se incluía en el *Testamento* (pues se encuentra en el pasaje clementino que contiene la mayor cantidad de citas de este texto), WEST (1983: 35) des- acuerda: “Kern was wrong to assign the frag-

dios supremo: con mucha probabilidad, Zeus. La interpretación clementina se despliega por las mismas vías ya comentadas: parangona el texto con citas bíblicas –lo considera una reformulación de una frase de Iasías (40, 12; 48, 13) y paráfrasis de un texto que atribuye a Oseas, pero que es en realidad de Amón (Am 4, 13) y de unas palabras de Moisés (Dt 32, 39)–, desestima sus tintes inmanentistas así como las numerosas alusiones a otros dioses, que apuntan a una evidente concepción politeísta²⁴. El único comentario

ment to the Testament, which is addressed to Musaeus, not to God". El autor relaciona este himno con los numerosos poemas inspirados por "*the syncretistic and pantheistic tendencies of the Hellenistic age*".

- 24 Estos elementos se advierten a primera vista en la cita: "Soberano del éter y del Hades, del mar y de la tierra / que agitas con tus truenos la fuerte morada del Olimpo, / ante quien los *daímones* se estremecen, y a quien la asamblea de los dioses teme, / a quien las Moiras obedecen, aun siendo inexorables. / Indestructible, madre y padre [a la vez] (*μητροπάτωρ*), cuya voluntad mueve todas las cosas, / el que mueves los vientos, que cubres con nubes todas las cosas, / que separas con rayos el ancho éter, / el orden en los astros corre por tus mandatos inmutables. / Ángeles laboriosos sostienen tu trono de fuego, / con quienes cuida a los mortales y lleva a término todas las cosas / tu primavera brilla nueva con flores púrpuras / tu invierno llega con frías nubes / tuyas son las bacanales de otoño que Bromio distribuyó. Luego añade, nombrando expresamente a Dios todopoderoso: 'Indestructible, inmortal, decible solo para los inmortales, / ven, el más grande de todos los dioses, con poderosa necesidad, / temible, invencible, grande, indestructible, al que corona el éter'" (*Stromata*, 5. 14. 125. 1-126. 1).

novedoso del alejandrino refiere al término *μητροπάτωρ*, que interpreta no solo como un índice de la noción de la creación *ex nihilo* –"a partir de lo que no existe"–, sino también como un posible origen de la teoría de los gnósticos valentinianos, quienes "instauraron las emanaciones"²⁵ quizás por concebir [la idea de] una cónyuge de Dios" (*Stromata*, 5. 14. 126. 2)²⁶. Aquí el alejandrino expone otra posible lectura de los textos órficos: si, por un lado, estos presentan ciertos paralelismos con las ideas cristianas, por otro, han ofrecido imágenes o conceptos que los gnósticos han malinterpretado –o exagerado– y utilizado como punto de partida para sus doctrinas heréticas. Clemente muestra en este punto la importancia de los fines apologéticos de su escritura, que no solo apunta a

- 25 El término *προβολάς* (acusativo plural de *προβολή*), traducido como "emanaciones" siguiendo el *Lexicon* de LAMPE (1961: 1140), adquiere este significado en el contexto del gnosticismo, al que aquí se refiere Clemente.

- 26 Los gnósticos valentinianos postulan que el primer padre de todo es un Eón perfecto, preexistente, llamado Abismo. Con él estaba *Ennoia* (Pensamiento), también llamada Gracia y Silencio (todos nombres femeninos): "*once this Abyss took thought to project out of himself the beginning of all things, and he sank this project like a seed into the womb of the Silence that was with him, and she conceived and brought forth the Mind (Noûs: male)*" (JONAS 2001: 180). A partir de estos eones primordiales se producen emanaciones que dan origen a todas las cosas y que se constituyen en parejas, principios femeninos y masculinos; así, por ejemplo, con *Noûs* está la verdad (*Alétheia*). Esta es la teoría que critica Clemente en el fragmento que nos ocupa.

difundir el cristianismo exhortando a la conversión, sino también a demarcar un ámbito propio de la ideología cristiana claramente distinguido de otras corrientes coexistentes incluso en el interior mismo del cristianismo, como las escuelas gnósticas.

Finalmente, el análisis de un verso órfico citado por Clemente unos párrafos antes del extenso fragmento que hemos examinado hasta aquí nos permitirá reconocer otra teoría explicativa de las semejanzas entre textos paganos y cristianos, además del alegado plagio. En *Stromata* 5. 14. 116. 1, el alejandrino apunta que “Homero muestra al Padre y al Hijo puesto que expresó por casualidad una apropiada predicción” y, después de citar unos versos homéricos, agrega: “Y antes de él Orfeo, refiriéndose a lo expuesto, había dicho: ‘Hijo del gran Zeus, padre de Zeus portador de la égida’” (116. 2). El verso órfico citado aquí no es transmitido por ninguna otra fuente aparte de Clemente, por lo que nada sabemos acerca de su procedencia o contexto original. Es probable que se refiriera a Cronos, que es padre de Zeus, pero luego de que este dios gestara nuevamente a todos los dioses en su interior y los diera a luz, pasa a ser también su hijo²⁷. En todo caso, la interpretación clementina que asigna a Orfeo –y a Homero– una preconcepción del

Padre y el Hijo es, otra vez, una clara manipulación del sentido original de los versos. De todos modos, lo que interesa señalar en este uso del material órfico es que Clemente ya no atribuye la coincidencia de ideas al plagio, sino a una “predicción” casual, es decir, tanto Homero como Orfeo habrían intuitido o adivinado esta noción cristiana. Por un lado, ello se justifica por el hecho de que esta concepción es ya claramente cristiana y no se basa en precedentes judaicos, que son los que podría haber conocido y copiado Orfeo. Pero, por otro, representa otra teoría sobre los paralelismos entre nociones paganas y cristianas que Clemente ya ha explicitado en otros lugares²⁸ y que retomará al final del capítulo que estamos analizando. Aparece aquí, entonces, otro argumento de justificación del uso de la filosofía griega: esta ha alcanzado ciertas nociones verdaderas por influjo divino y son estos elementos, coincidentes con el pensamiento cristiano aunque mal comprendidos y desarrollados en el ámbito griego, los que los cristianos pueden retomar en sus elaboraciones y presentar como prueba adicional de la verdad de sus afirmaciones. En los últimos párrafos de su capítulo acerca del plagio, Clemente señala de modo explícito esta doble procedencia de las ‘verdades’ en el ámbito pagano:

Del padre y creador del universo, aun de forma innata y sin instrucción, todos aprehenden todas las

27 Cfr. WEST (1983: 35, n. 107) y HERRERO 2007: 177. Este autor postula también la posibilidad de que el verso se refiera al mismo Zeus, “cuyos dos epítetos en el verso marcarían, de un modo un tanto inefable propio del género, sus dos reinados sucesivos, antes de recrear y después” (p. 178).

28 Cfr. *Protréptico*, 6. 68. 2-3, 6. 71. 1; *Stromata*, 5. 13. 87. 1-2, 6. 17. 159. 1-160. 1, 7. 2. 8. 2.

cosas. (...) Por eso, todo pueblo de oriente y todo el de occidente, del norte o del sur, tiene una y la misma preconcepción sobre el [Dios] que estableció su hegemonía (...) los filósofos, partiendo de la filosofía de los bárbaros, asignaron el privilegio al invisible, al único, al más poderoso y hábil, la causa de todas las cosas bellas, pero lo que acompaña a todo esto, si no son catequizados por nosotros, no lo conocen, y no alcanzaron a comprender cómo es dios mismo sino únicamente, como ya he dicho muchas veces, por una verdadera circunlocución (*Stromata*, 5. 14. 133. 7-134. 1).

De este modo, el cristianismo no solo puede apropiarse de aquellos elementos que la filosofía griega aporta como útiles y convergentes a su sistema ideológico-doctrinal, sino que incluso se erige a sí mismo como la realización final de lo que en la filosofía estaba meramente apuntado y bosquejado. Por la fe y la gracia de Dios, los cristianos son los únicos que pueden acceder al conocimiento verdadero que los paganos habían intentado inútilmente alcanzar sin el apoyo del Logos divino. ¶

Conclusión

El análisis del tratamiento clementino de los poemas órficos ha puesto en evidencia una serie de operaciones que despliega Clemente en su uso de los textos griegos. Por empezar, la idea judeo-helenística que postula la precedencia de los sabios hebreos por sobre los griegos

es retomada por Clemente con objeto de demostrar que muchas de las concepciones griegas han sido copiadas o robadas de Moisés y los profetas. A lo largo del capítulo que hemos analizado, Clemente busca justificar este argumento mediante la demostración de convergencias entre los textos griegos y los bíblicos –que aquellos habrían tomado como modelos– y para ello, acumula citas de poetas y filósofos griegos y las presenta como equivalentes a versículos de las Escrituras bíblicas. Sin embargo, la comparación entre las interpretaciones clementinas de los textos órficos y el sentido que estos tenían en su contexto original ha puesto de manifiesto que las equivalencias entre los textos paganos y los bíblicos son a menudo logradas mediante una reinterpretación de los primeros que los aleja de su significado original o gracias a una lectura parcial y superficial que descarta aquellas nociones contradictorias respecto de las doctrinas cristianas.

Por otro lado, en este capítulo de *Stromata* se manifiestan las dos teorías que permiten a Clemente explicar los orígenes de las nociones verdaderas que se encuentran en la filosofía griega: el plagio de los hebreos o una intuición fruto de la inspiración divina. Ambas explicaciones pueden utilizarse por separado o en forma complementaria –i. e., los griegos tuvieron una intuición del único Dios y tomaron además elementos de la filosofía bárbara–. Pero nos resta explicar aquí cuáles son las motivaciones que conducen a Clemente a postular estas teorías y

a esforzarse por demostrar las copias griegas de los hebreos. Para responder a este interrogante, debemos tener en cuenta el ambiente polémico en que escribe Clemente y la relevancia de las intenciones apologéticas en este contexto. En este sentido, podemos reconocer una doble función en las argumentaciones clementinas, según apunten a uno u otro frente de polémica. Por una parte, frente al ambiente pagano que asignaba la mayor autoridad a los antiguos poetas y filósofos del helenismo, mostrar a estos mismos representantes de la más antigua sabiduría como ratificación y testimonio de las propias ideas cristianas constituía un instrumento de gran eficacia persuasiva. Como afirma SFAMENI GASPARRO (2010: 485), mediante este doble argumento, “*sono così recuperati alla categoria dei ‘testimoni di verità’ i più autorevoli rappresentanti di quella tradizione ellenica che (...) costituiva il fondamento indiscusso dell’identità culturale dell’intera oikoumene mediterranea*”. Así, Orfeo, aún si se considera que ha copiado o plagiado la mayor parte de sus ideas, al expresarlas en sus poemas las revalida y les confiere toda su autoridad poética y religiosa. Mediante el aprovechamiento y expansión de la tendencia órfica al henoteísmo, Clemente logra que el antiguo poeta pagano ratifique aquellas nociones que los cristianos intentan difundir y para las cuales buscan ganar aceptación: la unidad de la divinidad, su omnipotencia, su justicia que a todos alcanza, la imposibilidad de ver a Dios y la dificultad de su conocimiento. El primero de

estos conceptos constituye la idea central que Clemente quiere ver ratificada por los autores paganos. No es casual que después de las numerosas citas de poemas órficos analizadas, el último verso de Orfeo citado por Clemente sea la más fuerte afirmación del exclusivismo monoteísta, tomada del *Testamento de Orfeo*: “Ningún otro existe aparte del gran rey” (*Stromata*, 5. 14. 133. 2). La preconcepción pagana de que existe un único Dios es lo que más le interesa enfatizar al alejandrino.

Por otra parte, ante aquellos cristianos que desconfiaban de la filosofía pagana y rechazaban su uso, al postular la dependencia de los conocimientos griegos ya sea de los hebreos, ya de la divinidad que a todos los hombres se hace conocer de algún modo, el alejandrino reafirma la posibilidad de construir el sistema de pensamiento cristiano mediante la apropiación y reelaboración de los conceptos filosóficos griegos junto a los hebreos, puesto que ambos ven su realización y completamiento en la verdadera sabiduría que solo pueden alcanzar los cristianos por medio del Logos, el Hijo de Dios, que es el único que puede revelar al Padre: “la filosofía, ya sea bárbara o griega, adquirió algún fragmento de la eterna verdad (...), la de la teología del logos que existe siempre” (*Stromata*, 1. 13. 57. 6).

Finalmente, mediante la distinción entre una comprensión correcta y una desviada de los textos griegos, Clemente advierte ante la distorsión que han producido aquellos herejes que, por una interpretación errada o exa-

gerada de ciertos conceptos griegos, se han apartado de la verdadera sabiduría y han difundido falsas ideas acerca de Dios. Frente a este grupo, Clemente se preocupa por marcar una clara línea divisoria, sin por ello abandonar la vía racional de acceso a las verdades teológicas. La diferencia entre los gnósticos herejes y la verdadera gnosis que propone Clemente es tajante, pues si en la filosofía y la poesía griegas se mezclaban ciertos atisbos de verdad con nociones erróneas o falsas, los herejes gnósticos se han basado en estas últimas y, además, han extraído de ellas conclusiones equivocadas. En cambio, la sabiduría de la verdadera gnosis es perfecta porque su maestro es el Logos, que ayuda a reconocer los elementos de verdad presentes entre los griegos y los hebreos y los completa mediante la gracia de su revelación. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BERNABÉ, A. (ed.) (2004-2005). *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia*. Fasc. I y II. Munchen-Leipzig: Teubner.
- DENIS, A. M. (ed.) (1970). *Fragmenta pseudopigraphorum quae supersunt Graeca*. Leiden: Brill.
- Kern, O. (ed.) (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berlín: Weidmann.
- MARTÍN, J. P. (trad.) (1982). "Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios". En *Oriente-Occidente* 2; 64-95.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed. y trad.) (1996-2005). *Clemente de Alejandría. Stromata*. 4 vols. Madrid: Ciudad Nueva.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed. y trad.) (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva.
- OTTO, J. C. T. (ed.) (1971). *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Vol. 3. Wiesbaden: Sandig (1879).
- ATHANASSIADI, P. y FREDE, M. (eds.) (1999). *Pagan monotheism in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- BERNABÉ, A. (2010). "El Himno a Zeus órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas" en BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: [URL <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>].
- CAMELOT, P. (1931). "Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque". En *Recherches des Science Religieuse* 21/5; 541-569.
- CHADWICK, H. (2002). *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Oxford University Press (1966).
- DE FAYE, E. (1906). *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*. Paris: Ernest Leroux.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- HOLLADAY, C. R. (1998). "Pseudo-Orpheus: Tracking a tradition" en MALHERBE, A. J., NORRIS, F. W., THOMPSON, J. W. (eds.). *The early church in its context: essays in honor of Everett Ferguson*. Leiden: Brill; 192-220.
- JONAS, H. (2001). *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.

Bibliografía crítica citada

- LAMPE, G. W. H. (1961) (ed.). *A patristic Greek lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- OSBORN, E. (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIEDWEG, C. (2008). "Literatura órfica en ámbito judío" en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Vol. I. Madrid: Akal; 379-392.
- SFAMENI GASPARRO, G. (2010). "Orfeo 'giudaico': Il Testamento di Orfeo tra cosmofofia e monoteismo" en BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: [<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35069>].
- VAN DEN HOEK, A. (1996). "Techniques of quotation in Clement of Alexandria. A view of ancient literary working methods". En *Vigiliae Christianae* 50/3; 223-243.
- VERSNEL, H. S. (1990). *Inconsistencies in Greek and Roman religion, Vol. I, Ter Unus, Isis, Dionysos, Hermes*. Leiden: Brill.
- WEST, M. L. (1983). *The orphic poems*. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 01-08-2011

Evaluado: 12-08-2011

Aceptado: 19-08-2011

